



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	レオ・ベックにおけるユダヤ教とキリスト教：共通コンテキストとしての歴史主義の問題をめぐって
Author(s)	佐藤，貴史
Description	日本基督教学会北海道支部2011年度公開シンポジウム「ユダヤ教とキリスト教」，2011年6月11日，北星学園大学，北海道．
Citation	日本基督教学会北海道支部公開シンポジウム記録，2，1-19
Issue Date	2013-03-29
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/95278
Type	conference paper
File Information	jscsh_002_1.pdf



レオ・ベックにおけるユダヤ教とキリスト教
——共通コンテクストとしての歴史主義の問題をめぐる——

佐藤 貴史

はじめに

レオ・ベック (Leo Baeck, 1873-1956) は、20 世紀ドイツにおけるユダヤ教とキリスト教のあいだを架橋した重要な思想家として論じられてきた。しかし、そもそも両者のあいだでは、いかなるコンテクストが共有されていて、何が問題となって思想家同士の対話／論争にまで発展したのだろうか。ここではベックの思想の考察はもちろん、それを媒介にして、20 世紀初頭のドイツの思想的・学問的状況を少しでも明確にすることが本稿の目的である。とはいえ、問題の大きさと深刻さから考えて、本稿は上記の目的を達成するための準備段階に過ぎないことも最初にお断りしておきたい¹。

1. レオ・ベックとはだれか？

レオ・ベックとはどのような人物だったのか²。1873 年 5 月 23 日、

¹ 本稿の内容は、以下のシンポジウムでの読み上げ原稿や共著論文ならびに拙著と内容的に重複した部分がある。佐藤貴史「レオ・ベックの思想と本質論争——弁証論、探求、アイデンティティの危機——」(シンポジウム「レオ・ベックとアドルフ・ハルナック——『キリスト教の本質』批判論文をめぐる」、日本組織神学会 2010 年度大会での配布原稿、於立教大学、2010 年 9 月 16 日)、深井智朗・佐藤貴史「近代日本におけるユダヤ人問題の一断面——レオ・ベック＝有賀鐵太郎往復書簡について——」(『思想』第 1041 号、岩波書店、2011 年 1 月)、佐藤貴史『フランツ・ローゼンツヴァイク——〈新しい思考〉の誕生』(知泉書館、2010 年)。

² レオ・ベックの生涯については次の研究を参照のこと。Werner Licharz (Hrsg.), *Leo Baeck-Lehrer und Helfer in schwerer Zeit* (Frankfurt am Main: Haag und Herchen Verlag, 1983); Albert H. Friedlander, *Leo Baeck. Teacher of Theresienstadt* (Woodstock, N.Y.: Overlook Press, 1991); Walter Homolka, *Jewish Identity in Modern Times. Leo Baeck and German Protestantism*, with a foreword by Albert H. Friedlander and an

レオ・ベックはプロイセンのポーゼン州リサのラビの家系に生まれた。彼の父親サムエル・ベックはラビであると同時にユダヤ民族史の書物を著しており、高い名声を得た学者でもあった。リサでベックはルター派、カルヴァン派、そしてカトリックという3つのキリスト教の宗派に触れている。とくにカルヴァン派との接触はのちの彼の神学思想に大きな影響を与えているといわれるが、その反面、彼はルター思想には批判的な態度をとることになるのであった。

1891年、ベックは自分の生まれ故郷を旅立ち、ブレスラウの保守的なユダヤ神学校で、またベルリンではリベラルなユダヤ教学高等学院で学び、ユダヤ教の学問とラビとしての教育を受けた。そしてまた1895年、彼はベルリン大学でスピノザについての研究「ドイツに対するスピノザの初期の影響」(“Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland”) で博士号を取得した。その時ベックを教えた教師の一人がヴィルヘルム・ディルタイであった。1897年、ベックはシレジア州オッペルンのラビになり、その地で結婚し子どもを授かっている。オッペルンのラビ時代、1905年に彼が書いたのが、まさに『ユダヤ教の本質』であった。これは明らかにアドルフ・フォン・ハルナックの『キリスト教の本質』を意識して書かれたものである。彼は1907年にデュッセルドルフへ、そして1912年にはベルリンに招聘され、ドイツのユダヤ人指導者の重要なひとりとなり、そこでユダヤ教についての講義も行っている。

さて、ここでベックの生涯を振り返ることは一度やめ、彼の『ユダヤ教の本質』の成立状況と概要について簡潔に触れておきたい。1900年にハルナックの『キリスト教の本質』が出版されたが、その内容に対してラビやユダヤ人学者からさまざまな批判的反応が見られた。その批判者のひとりがベックであった。「けっして始められることのなかった対話」³ではあったが、すでに書いたように、ベック

epilogue by Esther Seidel (Providence/Oxford: Berghahn Books, 1995).

³ Albert H. Friedlander, Werner Licharz, Bertold, Michael A. Meyer, “Vorwort,” in *Leo Baeck Werke*, Band 1, Das Wesen des Judentums (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus,

の『ユダヤ教の本質』はハルナックの『キリスト教の本質』を十分に意識して書かれたものであり、ベックは『ユダヤ教の本質』を出版する前にある雑誌に『キリスト教の本質』に関する書評も掲載している⁴。しかし、同時にこのようなユダヤ教やキリスト教の「本質」をめぐる論争は、単に学問的な領域に限定されるべき性格のものではなく、近代世界におけるアイデンティティの喪失の危機というより深刻な問題に根差した現象だということにも注意を払う必要がある⁵。

『ユダヤ教の本質』はその第1版が1905年に出版され、1922年には第2版が世に送り出された。第2版では頁数が2倍近く——第1版では167頁だったものが、第2版では308頁に、1923年の第3版以降は索引が付けられ327頁になる——に膨れ上がり、最終的に第6版が1932年（1933年）に出版されている。有賀の翻訳は目次と分量から見て第2版以降のものであることは確かである。なお『ユダヤ教の本質』は日本語訳に先立って、1936年に英訳がなされている。

さて、ふたたびベックの生涯を追いかけてみよう。彼は第1次世界大戦の時には従軍ラビとして働き、戦後はまたベルリンに戻り、さまざまな団体に活動するラビとして、またユダヤ教学高等学院の教師として尊敬を集めた。ベックはプロイセンの教育省（Prussian Ministry of Education）でユダヤ人問題に関する助言者になり、そこではエルンスト・トレルチとの接触があったと思われる⁶。ナチスの台頭後もドイツに残り、同胞のためにラビとして働き続け、1933年、彼の指導の下で「ドイツ・ユダヤ人帝国代表団」（Reichsvertretung der

2006), 7.

⁴ Leo Baeck, “Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums,” *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, September 1901.

⁵ このあたりの事情については次の研究を参照のこと。Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur* (München: Verlag C. H. Beck, 1. Auflage in der Beck'schen Reihe, 2007).

⁶ Homolka, *Jewish identity in Modern Times*, 6.

deutschen Juden) も創設された。またベックはナチス支配の困難な時代のなかでも研究、とくにユダヤ教とキリスト教の関係の研究を続け出版した。彼にとってこの問題は、以前にもまして切迫したものと感じられたのである。1938年の帝国水晶の夜以後もベックはなおベルリンに留まり、ついに1942年にベルリンのユダヤ教学高等学院はナチスによって閉鎖されることになる。1943年1月27日、ベックの下にもゲシュタポが訪ねてきた。しかし、ベックは彼らとともにすぐには出発せず、1時間の猶予をもらった。そのさい、彼は家族に別れの手紙を書き、同時にガスと電気代を払うための郵便振替用紙を記入したと言われている⁷。テレジエンシュタットの収容所は確かに他の強制収容所とは異なって、ナチスの世界へのプロパガンダのために用意されたような収容所で、公式にはユダヤ人の自治によって収容所が管理されていることになっていたが、実態はそのようなものではまったくなく、「地獄」のような場所であった。そこでのベックの収容者番号は187894であったという。しかし、そのような過酷な状況のなかでもベックは収容者たちに語りを通して慰めを与え、激励していたのであった。

戦後、解放されたレオ・ベックは家族が待つロンドンに行き、1948年にアメリカ、シンシナティーのヘブル・ユニオン・コレッジへの招聘を受け、5年間そこでユダヤ宗教史の教授の職にあった。

アメリカではベックはしばしばニューヨークを訪ね、プロテスタントの神学者たちと対話を重ね、いくつもの書物や論文を書いている。彼は伝統的なユダヤ教の教えを現代の哲学の枠組みで、あるいはキリスト教との関係のなかで表現することができた類稀なラビのひとりであった。そしてそれは戦後になってはじまったことではなく、彼はベルリン時代からプロテスタンティズムとの積極的な対話

⁷ テレジエンシュタットでのベックの様子については次の研究を参照した。
Albert H. Friedlander, "Leo Baeck in Theresienstadt," in *Jewish identity in Modern Times*.

を試みた世代であり⁸、『ユダヤ教の本質』はまさにその証拠である。そのような宗教的な態度をもったベックであったからこそ、往復書簡に見られるようなプロテスタント神学者である有賀との思想的な一致を経験することができたのであろう。ロンドンに再び戻ったベックは、なおも衰えることなく執筆活動を続けていたが、1956年11月2日にロンドンで逝去した。

2. 〈本質〉が問題になるとき

従来、ベックとキリスト教の関係を考察するとき、必ず持ちだされるのがハルナックの『キリスト教の本質』に対するベックの批判である。しかし、ベックのハルナック批判の内実はすでに加納論文が明らかにしている点多々あるので、ここではその問題を論じることはしない。ただベックがハルナックのキリスト教研究のどこに疑問を投げかけているかという点についてだけ簡潔にふれ、次にそもそも「〈本質〉が問題になるとき」とは、ユダヤ教やキリスト教といった〈宗教〉にとってどのようなときだったのかを思想史的に確認しておきたい。

(1) 裁判官と弁護士の混同

ベックは、その書評の最初の数頁で歴史家としてのハルナックの姿を問題としている。ハルナックはみずからの本を「歴史学のさまざまな方法」を用いて書くと言っているにもかかわらず、「純粋に弁証論的な特徴を帯びた作品が純粋な歴史を提示するという要求とともにわれわれの前に歩み出てくる」¹⁰。すなわち、ハルナックの議

⁸ 例えば、Friedlander, *Leo Baeck. Teacher of Theresienstadt* ではベックに対するパウロ・ティリッヒの言及についても論じられている。

⁹ 加納和寛「ハルナック『キリスト教の本質』におけるユダヤ観」(『日本の神学』第49号、日本基督教学会、2010年)。

¹⁰ Leo Baeck, "Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums," in *Leo Baeck- Lehrer und Helfer in schwerer Zeit*, herausgegeben Werner Lichart (Frankfurt am Main: Haag+Herchen Verlag, 1983), 11. なお、津田健治氏のすぐれた翻訳が存在

論は〈歴史家〉の仕事のように見えて、実のところ〈弁証家〉のそれであり、自分の「価値カテゴリー」を遠い過去にあてはめたりしているのではないかというのがベックの方法論的批判である¹¹。ベックによれば、ハルナックにおいては「歴史叙述者という裁判官の職」と「弁証家という弁護士の職」が混同されており、イエスのユダヤ的背景や時代状況が捨象され、ファリサイ派が不適切な仕方でも論じられていた。こうしてベックはハルナックの仕事は歴史家の仕事ではなく、弁証家の誤った方法論——ベックはその方法論を「近代化」と呼んでいる箇所がある——によってキリスト教の本質が描かれていると批判するのであった¹²。

(2) 近代の問題としての本質論争

このようなベックのハルナック批判が正しいかどうかは別として、なぜ〈本質〉が問題なのか。ベックの思想の内容に入る前に、20世紀に勃発した本質論争がある時代の特殊な問題というわけではなく、その内容は近代そのものを再検討するような思想史的射程を保持していたことを指摘しておきたい。

まず狭く見れば、ユダヤ教の本質を問うという行為は、「19世紀のユダヤ教の歴史的・知的大変動」¹³のなかで起きたと言ってよいだろう。いわゆる「ユダヤ人問題」を解決するための一つの答えとして、ユダヤ人の解放と彼らのキリスト教社会への同化が挙げられるが、この過程が進めば進むほど、ユダヤ教の輪郭が曖昧になっていき、〈ユダヤ教とは何か〉という問題が頭をもたげ始めてきた。同時に、この時代に登場したユダヤ教学（Wissenschaft des Judentums）もまたユダヤ教の来し方と行く末をその課題に組み込んでいたと言

するが、残念ながら本稿で用いることはできなかった。レオ・ベック「ハルナックの講義『キリスト教の本質』批判（1901）」（津田健治訳、『聖学院大学総合研究所紀要』、No.50、2011年3月）。

¹¹ Ibid., 13.

¹² Ibid., 17.

¹³ Homolka, *Jewish Identity in Modern Times*, 25.

える。要するに、ここで問われたユダヤ教の本質とは、言い換えればユダヤ教のアイデンティティの問題である。ユダヤ教の本質を問う行為は学問的な探求だけでなく、19 世紀以降のユダヤ人の運命を問う行為だったと見ることができる。

このような見方と密接に関連しながらも、さらに広い視野から本質論争を捉えなおしたのがトゥルツ・レントルフである。彼によれば、20 世紀の本質論争とは「宗教と近代性の一致」¹⁴をめぐる議論であり、そこではユダヤ教の本質だけでなくカトリックの本質や宗教の本質も問われた。しかし、レントルフによれば、結局のところ「さまざまな〈本質規定〉の競合は、近代の〈本質〉との競合のうちに、いまや完全に多元的な問題状況という根本モデルを作り上げた」¹⁵。さらにこの本質規定をめぐる議論は、(近代の) 学問方法論の再検討をもたらした。すなわち、「文化や宗教という事柄における学問的認識の可能性と限界の諸条件に対する高度な反省」がこの論争から生じたのである。こうして、本質論争の思想史的射程はアイデンティティの危機、近代の多元的社会的問題、そして学問方法論の反省にまで及んでいることがわかる。

(3) 狭間の世代——歴史主義の問題——

これまでとりたてて確認する必要のなかった本質やアイデンティティが問題になった背景には、19 世紀から 20 世紀にかけて、とくにドイツの学問世界を瞬く間に支配した歴史主義の問題がある。永遠性や変わらぬ本質も歴史の波に飲み込まれれば、たちまちに生成の相の下で議論されることになったのである。

この問題についてわれわれは、まずマイネッケの言葉に耳を傾けてみよう。その著書『歴史主義の成立』の序文で、彼はドイツに生

¹⁴ Trutz Rendtorff, “Das Verhältnis von liberaler Theologie und Judentum um die Jahrhundertwende,” in *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1991), 65.

¹⁵ Ibid., 65-66.

じた歴史主義を最大限の賛辞でもって迎えている。マイネッケによれば、歴史主義の台頭は「西欧の思考が経験した最大の精神革命の一つ」であり、「宗教改革につぐ第二の偉業」である¹⁶。「歴史主義の核心は、さまざまな歴史的=人間的な力を、一般化的にではなく個性化的に考察することにある」¹⁷。つまり「歴史主義が呼びおこしたのは、個別的なものに対するこの新しい感覚であった」¹⁸。しかしマイネッケは歴史のなかに生起する一回限りの出来事や、歴史のもっとも深い底で働いている人間の精神や魂のうちに創造的な力を見出そうとする一方で、歴史主義が抱えている負の側面を忘れてはいない。「歴史主義は支えようのない相対主義への道であり、人間の創造力を麻痺させるものであるという見解」¹⁹を、彼は十分に熟知していたのだ。この問題を正面から批判したのがフッサールであった。

1911年フッサールは、『厳密な学としての哲学』において「自然主義」と「歴史主義」に対して批判の矛先を向け、それは学問的ニヒリズムを招き、結局は「頽廢の時代」の到来を告げると語っている²⁰。もちろん、ここでのフッサールの目的は現象学の普遍妥当性を宣言することであった。しかしこの論文からわかることは、当時のドイツの知的・精神的雰囲気として、すでに第一次世界大戦に先立って相対主義や科学万能主義といった近代の病がいたところに蔓延していたということである。またフッサールとは反対に、トレルチは青年たちの非歴史的な思考を危惧していたようである。名著『歴史主義とその諸問題』のなかで彼は、みずからの時代認識とで

¹⁶ Friedrich Meinecke, *Die Entstehung der Historismus*, Werke, Bd. 3 (München: R. Oldenbourg Verlag, 1965), 1-2. 『歴史主義の成立(上)』(菊池英夫・麻生建訳、筑摩書房、1967年)、4-5頁。

¹⁷ Ibid., 2. 同上訳書、5頁。

¹⁸ Ibid. 同上訳書。

¹⁹ Ibid., 4. 同上訳書、7頁。

²⁰ エドムント・フッサール「厳密な学としての哲学」(『世界の名著51』、小池稔訳、中央公論社、1970年)、150-151頁。

もいうべき文章を著している。そこで彼は「通称『非歴史的』に方向づけられている今日の青年」²¹と言いながら、歴史への無関心やその破壊がもたらす結果を次のように記している。

歴史的な教養や歴史的な知識そのものを破壊することは、ただ野蛮状態に向かって決心することとしか考えられないし、それをなしとげることができるとすれば、それはただその他の一切の生活領域においても野蛮状態に逆もどりすることによってでしかない²²。

歴史主義に対してさまざまな態度をとることが可能であるが、いずれの態度をとるにせよ歴史の問題に真正面から取り組むことは、相対主義の問題を不可避の課題として引き受けることである。トレルチは歴史主義を定義して「精神的世界のわれわれのあらゆる知と感覚の歴史化」(die Historisierung unseres ganzen Wissens und Empfindens der geistigen Welt)と書き、「われわれはここにすべてのものを生成の流れのなかに(im Flusse des Werdens)、すなわち果てしなくつねに新しい個別化のうちに、そして過ぎ去ったものによって規定されつつ、知られざる未来的なものへと向かうことのうちにみる」²³と言っている。「生成の流れ」という表現が、歴史主義が有している相対主義的な傾向をあらわしている。認識論のみならず文化や倫理もまた相対化の波に飲み込まれていく時代状況のなかで、多くの思想家、とりわけ若い思想家たちが歴史主義を克服しようと

²¹ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Gesammelte Schriften, Bd. 3 (Aalen: Scienta Verlag, 1961), 3. 『歴史主義とその諸問題(上)』(近藤勝彦訳、トレルチ著作集4、ヨルダン社、1980年)、17頁。

²² Ibid., 4. 同上訳書。

²³ Ernst Troeltsch, "Die Krisis des Historismus," in *Kritische Gesamtausgabe. Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923)*, Bd. 15, herausgegeben von Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Johannes Mikuteit (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002), 437.

活動していた。

ミュンヘン大学の組織神学者フリードリヒ・ヴィルヘルム・グラーフは、1920年代初頭から頭角をあらわしはじめ、歴史主義を克服しようと悪戦苦闘した若き知識人たち——カール・バルト、パウル・ティリッヒ、フランツ・ローゼンツヴァイクといった1880年代生まれの思想家——を「神のフロント世代」²⁴と呼び、彼らのあいだにはカトリック、プロテスタント、そしてユダヤ教といった宗教間の垣根を越えた思想的親近性があったという²⁵。トレルチやハルナック、ヘルマン・コーエンなどの古い世代に対する、いや近代性そのものに対するあからさまな反感が彼らの特徴であった。そのなかでも興味深いのはこの「神のフロント世代」が各々「時間」、「時間経験」、「歴史理解」というテーマにいくつもの角度から光を当てたことである²⁶。また第一次世界大戦のインパクトは計り知れないものであったと推測できるが、例えばこの経験の下で「消滅」²⁷ (*annihilatio*) という概念は終末論的に再解釈された。当時の終末論的な言説は「伝統的な時間言語の根源的な批判」を引き起こし、「過去、現在、未来という見通しのきく区別」は「時間の加速」に取って代わられた²⁸。またフロント世代の思想家たちは多種多様な語彙——「原歴史」、「啓示の歴史」、「神の歴史」、「神の言葉の歴史」、「神の王国の歴史」——を造語して、「現在を質的に新たに把握」しようとしたのである²⁹。

それでは、1870年代生まれのベックはどうだったのであろうか。1860年代の生まれのトレルチと1880年代生まれの弁証法神学者たちに挟まれたベックは歴史主義の問題とどのように対峙したのか。

²⁴ Friedrich Wilhelm Graf, “Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik,” *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (2004): 54.

²⁵ *Ibid.*, 55-56.

²⁶ *Ibid.*, 65.

²⁷ *Ibid.*, 66.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 66-67.

ユダヤ人ベックにとってキリスト教神学者の学問的営為はどのように映ったのだろうか。

3. 歴史主義のなかのユダヤ教

(1) ベックによるプロテスタント神学の評価

ベックには1932年に書かれた「神学と歴史」という論文がある。そこで論じられているのはまさに歴史主義の問題であり、バルトやティリッヒに代表される新しいプロテスタント神学の動向だけでなく、トレルチの思想にまで目を配りながらキリスト教神学とユダヤ教神学の問題を考察している。

ベックは「歴史主義を克服し」、「それがもたらした相対主義からの出口を見つける」という欲求」が当時のドイツにあったことを記している。もちろんユダヤ教にとっても歴史主義は無関係ではなく、当時のユダヤ人思想家たちがプロテスタント神学者の著作、とくに「〈弁証法〉神学」を意識していたことが指摘されている³⁰。まさに、プロテスタントにおける新しい動向を促していたのも「歴史主義という苦境」(die Not des Historismus)であり、「そこから自由になりたいという激しい欲求」であつた³¹。ベックによれば、新しいプロテスタント神学者たち——バルト、ブルンナー、ティリッヒのほか、にエーリヒ・シェーダー、マルティン・ディベリウスの名があげられている——が、「神中心の神学」「宗教において歴史的なものと超歴史的なものを区別すること」「カイロス」といった言葉を口にしようとしたことの根本にはハルナックの姿があると言う。曰く、絶対的なものをどこまでも求めた新しい世代から見れば、ハルナックの「キリスト教の本質は結局のところ福音の生成と変遷の描写以外のなにものでもなかった」³²。かくして「〈歴史主義の危機〉」はここ最近の

³⁰ Leo Baeck, "Theologie und Geschichte," in *Leo Baeck Werke*, Band 4, herausgegeben von Albert H. Friedlander und Bertold Klappert, und Werner Licharz (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 46.

³¹ Ibid., 47.

³² Ibid.

世代の思考を政治的なもの、おそらく経済的なものにいたるまで特徴づけている」³³のであった。

またベックは、このような歴史主義の危機について語ったキリスト教神学者として、トレルチの名をあげ、安易に「絶対的宗教」の道に逃げることなく、「普遍概念の歴史的現実化」の道を辿ろうとする彼を高く評価し³⁴、「歴史だけが源泉として、歴史哲学だけが解決策として残っている」という言葉をトレルチの著作『歴史主義とその克服』から引用している³⁵。ベックのトレルチ評価には興味深い点が2つある。第一に、ベックはトレルチの思想における3つの点、すなわち「〈個性的総体〉の概念」(der Begriff der individuellen Totalität)、「〈異なった魂のもの〉の認識の教説」(die Lehre von der Erkenntnis des Fremdseelischen)、そして「〈建設〉の理念」(die Idee vom Aufbau)をトレルチの重要思想と位置づけながら、そこにユダヤ神秘主義のあるモチーフと具体化を見ることができると述べている³⁶。第二に、ベックはトレルチの「歴史は歴史によって克服される」という定式を取り上げながら、トレルチが何らかの意味において歴史主義を克服しようとしたことを指摘し、「歴史主義の時代、そして歴史主義によって規定された神学の時代がこうして完成し終結した。新しい神学のために道が切り開かれた」³⁷と書いている点である。ベックにとって、トレルチの歴史主義の神学はリッチェル学派やハルナックとも、あるいは弁証法神学とも異なる神学であり、その思想は独自のものとして際立ちながら、プロテスタント神学のなかに位置づけられていることがわかる。

(2) 「世界史的個性」をその都度探し出すこと

³³ Ibid., 48.

³⁴ ibid.

³⁵ Ibid., 49.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid. 傍点引用者。

さて「歴史化」³⁸ (Historisierung) の流れのなかにいるユダヤ教もまた本来であればユダヤ教神学を必要としたが、その望みをかなえるには厳しい状況であった。ベックによれば、ユダヤ人が「ヨーロッパの文化全体」、つまり「ヨーロッパ主義」のなかに入ってしまったことにより、ユダヤ人の「古い伝統」はぼろぼろになってしまった。しかし、のちのユダヤ人はその途切れた伝統を過去のなかを探そうとしたが、その代償はけっして安いものではなかった。というのも、「本来の伝統の場所に学問的な再構築があらわれ、歴史的連関の場所に歴史学があらわれた」³⁹からである。すなわち、ユダヤ教の伝統を歴史的・実証的に研究するユダヤ教学の登場である。ユダヤ教学は「研究の事柄」であり、「探求し思惟する人間の問題」ではなかった。ユダヤ教学はユダヤ教の伝統を取り戻すためにあるのではなく、「歴史のための歴史」⁴⁰に関わるものとして存在したのである。

ベックは、ユダヤ教が歴史主義の時代を生き抜くためにはユダヤ教神学が必要であると主張する。しかし、ベックによれば「神学」(Theologie) という言葉はギリシア哲学に場所を持っていたとしても、キリスト教会において先に重要な意味をえたのであった⁴¹。また、歴史主義に対抗して出てきた新しいプロテスタント神学者が用いる「教会と啓示」⁴²という言葉もユダヤ教にとっては異質なものであった。むしろ、重要なのはそのような異質な要素からユダヤ教を語るのではなく、「ユダヤ教において神学が何を意味すべきで、そこで神学は歴史との関係をもちうるのか」が、「ユダヤ教の特殊性から」語られなければならない⁴³。ベックにとってユダヤ教の特殊性のうちでこそ、ユダヤ教の「世界史的なもの」や「普遍的なもの」が示されるのである。こうしてベックはプロテスタント神学を批判しな

³⁸ Ibid., 50.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., 53-54.

⁴² Ibid., 54.

⁴³ Ibid.

がら、次のように言うのであった。

普遍主義 (Universalismus) はプロテスタント神学が好んで語った絶対性のうちではなく、徹頭徹尾、個別的に規定されたもののうちにある。普遍主義が実現化される場所とは、単独ないしは全体的個別性から、ある理念や生き生きとした精神的な力が発出するところである。いまとなればその精神的な力が人間の思惟や生の全体から奪われたり、そこにはないものと考えerことはもはやできない。ここで決定的なのは妥当性あるいは広がりや存在しているということではなく、意義、ダイナミックなもの、そして動揺させるものである⁴⁴。

さらにベックは、ユダヤ教は特殊性の下で普遍的になるという問題を、「特殊ユダヤ的な世界史的問題」と言い換え、それはつまりところ「無限なもの、永遠なるもの、一なるもの、無制限のものが有限なもの、時間的なもの、多様なもの、限界づけられたものへと入っていくという問題」であり、「人間的なものの精神的・倫理的緊張」(die geistige, sittliche Spannung des Menschlichen) の問題だと語る⁴⁵。いや、そもそも「被造物性と自由」「恩寵と律法」「啓示と預言」「内在と超越」「秘儀と倫理」といった緊張関係がユダヤ教全体に見出されるのである。この緊張の理念はつねに繰り返し「探求的人間」(der suchende Mensch) をとらえ、そこにユダヤ教はみずからの「発展」「歴史」「伝統」「歴史的統一」、そして「本質的にユダヤ教に属するものに対する原理、規範、基準」をもっている⁴⁶。まさにユダヤ教の特殊性から出発することがユダヤ教における世界史的なものへと通じているのであれば、その「方法論的熟慮」こそ「ユダヤ教における神学」だとベックは言う。「こうしてこの神学は、歴史と同時に

⁴⁴ Ibid., 55.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., 55-56.

ユダヤ教の伝統に対するその都度の熟慮 (die jeweilige Besinnung) である」⁴⁷。すなわち、ユダヤ教神学とは、みずからの特殊性のうちに普遍的なものや「世界史的個性」⁴⁸ (weltgeschichtliche Individualität) を「その都度」探しだそうとする意味では、絶え間ない探求的な行為である⁴⁹。

『ユダヤ教の本質』では、この問題がキリスト教と比較されながら論じられている。ベックにとってユダヤ教には狭い意味での「教義」がまったく存在しない⁵⁰。彼はおそらくキリスト教を念頭におきながら次のように言う。

⁴⁷ Ibid., 56. 傍点引用者

⁴⁸ Ibid., 58.

⁴⁹ ベックによれば、「倫理的性格、すなわち人倫的行為の原理的意義は、イスラエルの宗教にとって根本的なものである」(Leo Baeck, *Das Wesen des Judentums*, in Leo Baeck Werke, Band 1, 87)。「道徳的律法」こそ、「本来のイスラエルの預言者の宗教」の重要な要素であり、「ユダヤ教は単に倫理的であるだけでなく、倫理がその原理を、その本質を形成している」(Ibid., 87)。また「人類の将来をそのみずからの道の完成とみなす宗教として、イスラエル宗教は世界宗教となった」(Ibid., 96)。さらに「普遍主義のなかにその目的を意識するあらゆる宗教はイスラエル宗教から発生」しており、その点においてもイスラエル宗教は世界宗教と呼ぶことができる (Ibid., 96)。しかし、このようなユダヤ教理解を批判したのがトレルチであった。彼の「宗教史的方法」(Ernst Troeltsch, “Das Ethos der hebräischen Propheten,” *Logos*, Band VI. 1916/17: 28) によって——コーエンの言葉を借りれば——「預言者の倫理」は「農民の道徳」へと貶められ、「神論の普遍主義」は「部族神の特殊主義」へと押し込められてしまった (Cohen, “Der Prophetismus und die Soziologie,” in *Werke*, Band 17. Kleinere Schriften VI 1916-1918 (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2002), 506)。ユダヤ教のなかでは「人間性」や「自由」、ましてや近代的な意味における「デモクラシー」や「社会主義」と結びつくものはもはやなかった (Troeltsch, “Das Ethos der hebräischen Propheten,” 18)。むしろ、ユダヤ教のなかに本来あった「預言者のエートス」はキリスト教に引き継がれ、そのなかで展開されることではじめて世界史的意義をもちえたのである。学問的論争の装いではあるものの、ここにユダヤ教とキリスト教の対立を見ることもできるが、それがどのような次元での対立かは慎重に判断されなければならない。

⁵⁰ Baeck, *Das Wesen des Judentums*, 44. レオ・ベック『ユダヤ教の本質』(有賀鐵太郎訳、全国書房、1946年)も参照したが、訳は私訳なので頁数は記載しなかった。

教義とは特定の定めが確固たる概念のなかで形成され、任命された有力な権威によって義務的なものとして表明され、その承認にさいして正統信仰と救済の基礎となるような聖なる遺産を指示するものと宣言されたときにはじめて成立するものである

51。
。

また神の知識を完全に獲得しようとするグノーシス的立場も当然のことながら否定される。言い換えれば、これはユダヤ教では教義や知識を体系的に構築するという試みは退けられることを意味する。

このような態度をユダヤ教がとった理由として、ベックがあげる二つの要素が重要である。第一の要素は、「秘儀の思想」(*der Gedanke des Geheimnisses*)⁵²である。ベックによれば、キリスト教においては神の秘儀はすでに教会において「実在的なもの」(*etwas Reelles*)であり、サクラメントにおいて具体的なものとなる⁵³。しかし、ユダヤ教にとって神の秘儀は「究めがたいもの」⁵⁴であるが、その秘儀も人間の世界には「戒め」(*Gebote*)、すなわち「善を行うこと」としてあらわれ、これがあらゆる知恵のはじまりとなる⁵⁵。要するに、「人間の義務は神に関する知恵に先行しており」、神に関する知恵は「所有」ではなく、「探求と問い尋ね」という行為のなかに見出される⁵⁶。こうしてユダヤ教においては「敬虔な行為」が重要であり、ベックによればこのことがユダヤ教が教義の形成に傾くことを阻止してきたのである⁵⁷。さらに彼は「ユダヤ教の信仰共同体は、

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., 45.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

教義を作ることができる主体を欠いている」⁵⁸とまで述べている。

またユダヤ教にとってその中心に位置するのは、敬虔な行為としての「探求的な宗教哲学」(die suchende Religionsphilosophie)⁵⁹である。この宗教哲学は教義のような体系ではなく、行為の「方法」⁶⁰を提供した。同時に、この「探求的な宗教哲学」のためにユダヤ教は「完結した概念」になるのではなく、「絶え間ない思考活動の要求」をみずからに課したのである⁶¹。さらにベックはユダヤ教自体は「その歴史的全体性」⁶²においてのみ把握されると書いているが、歴史的全体性はずねに未完なので、ユダヤ教を理解するという学問的行為も終わりのない「探求的な宗教哲学」を土台にして行われると言えよう。ベックは、おそらくここでもキリスト教も意識してであろうか、これらの考えをユダヤ教の独自性とみなし、次のようにまとめている。「ユダヤ教は教義をもたずに、その代わりに宗教哲学を有している。このことはユダヤ教の起源と歴史に負うているのである」⁶³。こうしてベックは、『ユダヤ教の本質』や論文「神学と歴史」における神学的態度のうちに歴史主義の克服の道を見出そうとして、次のように言うのであった。「……ユダヤ教の教えは同時にその歴史であり、ユダヤ教の歴史は同時にその教えであると言ってもよいだろう。このことを意識してのみ、ユダヤ教における歴史主義と同様に歴史の喪失は克服されうるのだ」⁶⁴。

おわりに

ベックはユダヤ教の歴史や伝統といった特殊性から出発しながら、普遍的なもの、そして「世界史的個性」に到達しようとし、その方

⁵⁸ Ibid., 46.

⁵⁹ Ibid., 47.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., 53.

⁶³ Ibid., 47.

⁶⁴ Baeck, "Theologie und Geschichte," 56.

法論を「ユダヤ教神学」と呼んだ。それはユダヤ教やキリスト教といった宗教・宗派の境界線を難なく越えて、ドイツの学問世界を覆っていた〈歴史主義〉という当時の共通コンテクストに対する彼なりの応答であった。ベックはハルナックの『キリスト教の本質』を意識しながらユダヤ教の独自性を弁証しようとする。しかし、歴史主義の問題を考えると、ベックはその克服を目指す「ユダヤ教神学」の対話相手として、弁証法神学という新しいプロテスタント神学ではなく、トレルチの「歴史主義によって規定された神学」に親近感をもっていたのではないだろうか。論文「神学と歴史」では、トレルチに割かれたページが他のプロテスタント神学者と比べて圧倒的に長いこともその証左と思われる——著作集ではなく、オリジナルのテキストでは約11頁半のうち2頁弱がトレルチの思想とその評価に当てられている。教会や啓示に集中していく弁証法神学ではなく、歴史の問題を中途半端に扱うことに我慢できなかったトレルチの神学に、ベックは大きな関心を寄せたと考えることができるかもしれない。

論文「歴史と神学」が書かれたのはナチスが政権に就く前年である。時代は価値の相対化のなかで、野蛮でさえも認めるような状況になっていた。野蛮への転落を間近に控えながら、ベックはキリスト教神学から何を学んだのかはさらに考察されるべきテーマだが、そもそもキリスト教神学ではなく、ユダヤ教の伝統のうちにその隘路からの出口を探そうとする者がいたことも明記されなければならない。例えば、レオ・シュトラウスは近代的合理主義や歴史主義から逃れるためには「真に自然的な模範」としての「マイモニデスの合理主義」に回帰することこそ、その最善の策だと真剣に考えていた⁶⁵。

本稿では歴史主義の問題にベックがどのように対峙し、同じ問題

⁶⁵ Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (Berlin: Schocken Verlag, 1935), 9.

に苦しんでいたプロテスタント神学をどのように見ていたかについて考察してみた。もし当時のユダヤ教とキリスト教のあいだに「共通コンテキスト」あるいは「共有された歴史」があったとしたら、両者を媒介するコンテキストとして歴史主義はいまなお有効な研究のフィールドであり、ハルナックとベックのあいだに生じた本質論争も歴史主義の問題を抜きにしては考えられないのではないだろうか。

(さとうたかし 北海学園大学准教授)